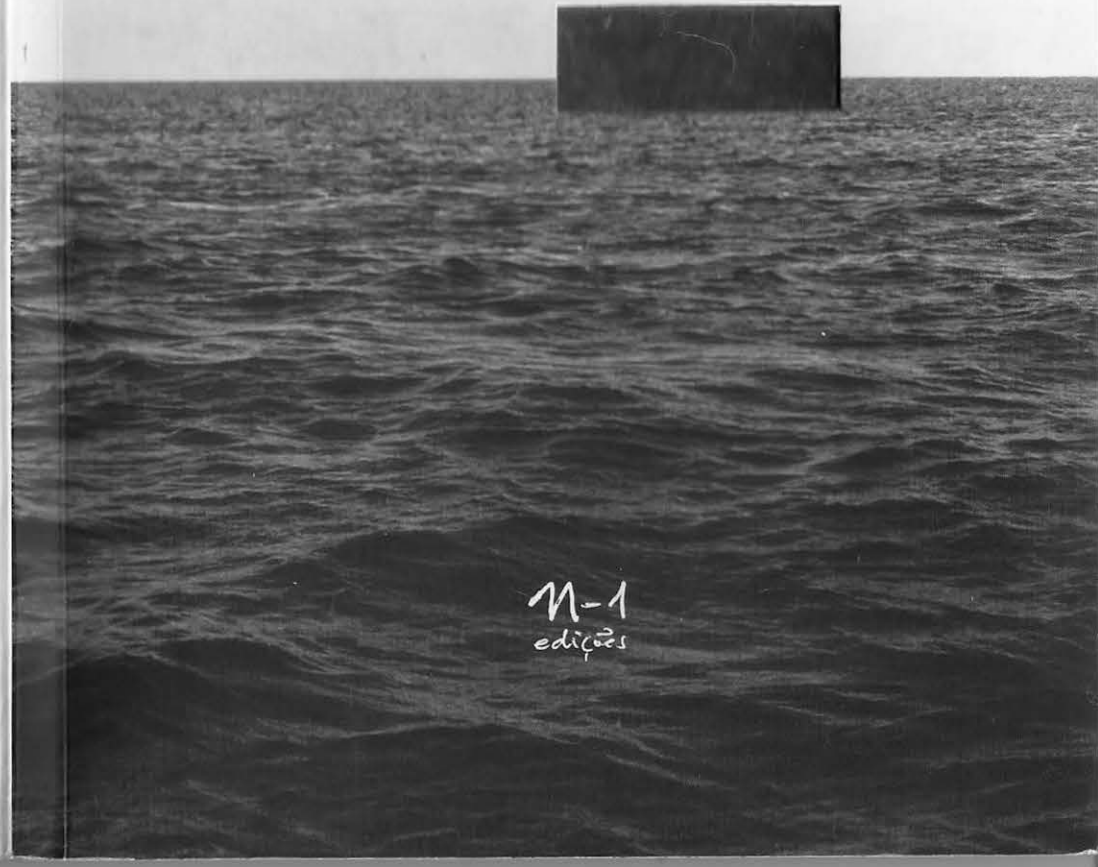
MICHEL FOUCAULT

O CORPO UTÓPICO, AS HETEROTOPIAS

POSFÁCIO DE DANIEL DEFERT



n-1 edições

MICHEL FOUCAULT **O CORPO UTÓPICO, AS HETEROTOPIAS**

MICHEL FOUCAULT **LE CORPS UTOPIQUE, LES HETEROTOPIES**

MICHEL FOUCAULT

LE CORPS UTOPIQUE, LES HÉTÉROTOPIES

POSTFACE DE DANIEL DEFERT

Um outro tom de Foucault. Um outro Foucault. Mais confessional e mais próximo da literatura. O CORPO UTÓPICO, AS HETEROTOPIAS reúne duas conferências de 1966, que permaneciam inéditas até recentemente, seguidas de um posfácio assinado por Daniel Defert.

"Em todo caso, uma coisa é certa, o corpo humano é o ator principal de todas as utopias. Afinal, uma das mais velhas utopias que os homens contaram para si mesmos não é o sonho de corpos imensos, desmesurados, que devorariam o espaço e dominariam o mundo? É a velha utopia dos gigantes, que encontramos no coração de tantas lendas, na Europa, na África, na Oceania, na Ásia, esta velha lenda que há tão longo tempo nutre a imaginação ocidental, de Prometeu a Gulliver."
(O corpo utópico)

"Pois bem, sonho com uma ciência - digo mesmo uma *ciência* - que teria por objeto esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos. Essa ciência estudaria não as utopias, pois é preciso reservar esse nome para o que verdadeiramente não tem lugar algum, mas as heterotopias, espaços absolutamente outros; e, forçosamente, a ciência em questão se chamaria, se chamará, já se chama 'heterotopologia'."
(As heterotopias)

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

MÉDIATHÈQUE
MaisondeFrance

ISBN 978-85-66943-07-8

11-1

O livro como imagem do mundo é de toda maneira uma ideia insípida. Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica [illegible]

Gilles Deleuze e Félix Guattari

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Foucault, Michel, 1926-1984.
O corpo utópico ; As heterotopias / Michel Foucault ; posfácio de Daniel Defert ; [tradução Salma Tannus Muchail]. -- São Paulo : n-1 Edições, 2013.

Título original: Les corps utopique ; Les hétérotopies
Edição bilíngue: português/francês.

1. Corpos (Filosofia) 2. Espaço (Filosofia) 3. Utopias I. Defert, Daniel. II. Título. III. Título: As heterotopias. IV. Série.

13-12753 CDD-321.07

Índices para catálogo sistemático:

1. Utopias : Ciência política 321.07

ISBN 978-85-66943-07-8

9 788566 943078

MICHEL FOUCAULT

O CORPO UTÓPICO, AS HETEROTOPIAS

POSFÁCIO DE DANIEL DEFERT

Tradução de SALMA TANNUS MUCHAIL

n-1 edições

O CORPO UTÓPICO,
AS HETEROTOPIAS
com posfácio de Daniel Defert
LE CORPS UTOPIQUE,
LES HÉTÉROTOPIES
postface de Daniel Defert
© Nouvelles Éditions Lignes, 2009
© n-1 edições, 2013

Edição bilíngue: Português – Francês
ISBN 978-85-66943-07-8

"O corpo utópico" e "As heterotopias" são duas conferências radiofônicas, proferidas por Michel Foucault, nos dias 7 e 21 de dezembro de 1966, no France-Culture. Estas conferências foram objeto de uma edição em áudio com o título de "Utopias e heterotopias" (INA-Mémoires vives, 2004). A conferência "As heterotopias" foi publicada em texto numa edição reduzida, revista pelo autor, sob o título de "Des espaces autres", pela Éditions Gallimard, em Dits et Écrits, vol. IV, 1994.

Embora adote a maioria dos usos editoriais do âmbito brasileiro e finlandês, n-1 edições não segue necessariamente as convenções das instituições normativas, pois considera a edição um trabalho de criação que deve interagir com a pluralidade de linguagens e a especificidade de cada obra publicada.

Projeto Gráfico: prod.art.br
Érico Peretta e Ricardo Muniz Fernandes
Tradução: Salma Tannus Muchail
Revisão: Maruzia Dultra
Assistente Editorial: Isabela Sanches

A reprodução parcial deste livro sem fins lucrativos, para uso privado ou coletivo, em qualquer meio impresso ou eletrônico, está autorizada, desde que citada a fonte. Se for necessária a reprodução na íntegra, solicita-se entrar em contato com os editores. **n-1publications.org**

Este livro, publicado no âmbito do programa de auxílio à publicação 2013 Carlos Drummond de Andrade da Mediateca da Maison de France contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores e Europeias.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication 2013 Carlos Drummond de Andrade de la Médiathèque de la Maison de France, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et Européennes.

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

MÉDIATHÈQUE
MaisondeFrance

Este livro contou com o apoio dos Programas de auxílio à publicação do Instituto francês

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

INSTITUT FRANÇAIS

Impresso em São Paulo
Novembro, 2013

PROD.ART.BR

7 **O CORPO UTÓPICO**

19 **AS HETEROTOPIAS**

33 **POSFÁCIO**

O CORPO UTÓPICO

Do lugar que Proust ocupa, docemente, ansiosamente, sempre e a cada vez que desperta, deste lugar, se meus olhos estiverem abertos, não posso mais escapar. Não que ele me paralise – pois, afinal, posso não apenas mover-me e remover-me, como posso também "*movê-lo*", *removê-lo*, mudá-lo de localização – apenas isto: não posso deslocar-me sem ele; não posso deixá-lo lá onde ele está para ir-me a outro lugar. Posso até ir ao fim do mundo, posso, de manhã, sob as cobertas, encolher-me, fazer-me tão pequeno quanto possível, posso deixar-me derreter na praia, sob o sol, e ele estará sempre comigo onde eu estiver. Está aqui, irreparavelmente, jamais em outro lugar. Meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo.

Meu corpo, *topia* implacável. E se, por sorte, eu vivesse com ele em uma espécie de familiaridade gasta, como se com uma sombra, ou com as coisas de todos os dias que no fim das contas não enxergo mais e que a vida embaçou; como as chaminés, os tetos que, todas as tardes, se ondulam diante de minha janela? No entanto, todas as manhãs, a mesma presença, a mesma ferida; desenha-se aos meus olhos a inevitável imagem imposta pelo espelho: rosto magro, ombros arcados, olhar míope, sem cabelos, realmente nada belo. E é nesta desprezível concha da minha cabeça, nesta gaiola de que não gosto, que será preciso mostrar-me e caminhar; é através desta grade que será preciso falar, olhar,

ser olhado; sob esta pele, deteriorar. Meu corpo é o lugar sem recurso ao qual estou condenado. Penso, afinal, que é contra ele e como que para apagá-lo que fizemos nascer todas as utopias. A que se deve o prestígio da utopia, a beleza, o deslumbramento da utopia? A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado; pode bem ser que a utopia primeira, a mais inextirpável no coração dos homens, consista precisamente na utopia de um corpo incorporal. O país das fadas, o país dos duendes, dos gênios, dos mágicos, este é o país onde os corpos se transportam tão rápido quanto a luz, o país onde as feridas se curam com um bálsamo maravilhoso na duração de um relâmpago, o país onde se pode cair de uma montanha e reerguer-se vivo, o país onde se é visível quando se quiser, invisível quando se desejar. Se existir um país feérico, é justamente para que eu seja príncipe encantado e que todos os janotas graciosos tornem-se peludos e vilões como pequenos ursos.

Mas há também uma utopia que é feita para apagar os corpos. Essa utopia é o país dos mortos, são as grandes cidades utópicas que nos foram deixadas pela civilização egípcia. Afinal, o que são as múmias? Elas são a utopia do corpo negado e transfigurado. A múmia é o grande corpo utópico que persiste através do tempo. Existiram também as máscaras de ouro que a civilização micênica colocava sobre os rostos dos reis defuntos: utopia de seus corpos gloriosos, possantes, solares, terror dos exércitos. Existiram as

pinturas e as esculturas dos túmulos onde jazem os que desde a Idade Média prolongam na imobilidade uma juventude que não mais passará. Existem agora, em nossos dias, os simples cubos de mármore, corpos geometrizados pela pedra, figuras regulares e brancas sobre o grande quadro negro dos cemitérios. E, nessa cidade de utopia dos mortos, eis que meu corpo torna-se sólido como uma coisa, eterno como um deus.

Porém, a mais obstinada talvez, a mais possante dessas utopias pelas quais apagamos a triste topologia do corpo, nos é fornecida, desde os confins da história ocidental, pelo grande mito da alma. A alma funciona no meu corpo de maneira maravilhosa. Nele se aloja, certamente, mas sabe bem dele escapar: escapa para ver as coisas através das janelas dos meus olhos, escapa para sonhar quando durmo, para sobreviver quando morro. Minha alma é bela, é pura, é branca; e, se meu corpo lamacento – de todo modo não muito limpo – vier a sujá-la, haverá sempre uma virtude, haverá uma potência, haverá mil gestos sagrados que a restabelecerão na sua pureza primeira. Minha alma durará muito tempo e mais que muito tempo, quando meu corpo vier a apodrecer. Viva minha alma! É meu corpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvel, tépido, viçoso; é meu corpo liso, castrado, arredondado como uma bolha de sabão.

Eis então que em virtude de todas essas utopias meu corpo desapareceu! Desapareceu como a chama de uma vela que se assopra. A alma, os túmulos, os gênios e as fadas o massacraram, fizeram-no desaparecer num átimo, sopraram sobre seu peso e sua fealdade, e o restituíram a mim deslumbrante e perpétuo.

Mas, na verdade, meu corpo não se deixa reduzir tão facilmente. Afinal, ele tem suas fontes próprias de fantástico; possui, também ele, lugares sem lugar e lugares mais profundos, mais obstinados ainda que a alma, que o túmulo, que o encantamento dos mágicos. Possui, também ele, suas caves e seus celeiros, tem abrigos obscuros e plagas luminosas. Minha cabeça, por exemplo, ah minha cabeça: estranha caverna aberta para o mundo exterior por duas janelas, duas aberturas, sei disso, pois as vejo no espelho; ademais, posso fechar uma ou outra separadamente. E, no entanto, essas aberturas não são senão uma só, pois não vejo diante de mim senão uma só paisagem, contínua, sem divisão nem corte. E dentro desta cabeça, como se passam as coisas? Elas entram lá – e estou muito seguro de que as coisas entram na minha cabeça quando eu olho, pois o sol, se for demasiado forte e me ofuscar, dilacera até o fundo do meu cérebro – e, no entanto, essas coisas que entram dentro da minha cabeça permanecem no exterior, pois vejo-as diante de mim e eu, por minha vez, devo me adiantar para alcançá-las.

Corpo incompreensível, corpo penetrável e opaco, corpo aberto e fechado: corpo utópico. Corpo absolutamente visível, em um sentido: sei muito bem o que é ser olhado por alguém da cabeça aos pés, sei o que é ser espiado por trás, vigiado por cima do ombro, surpreso quando percebo isso, sei o que é estar nu; no entanto, este mesmo corpo que é tão visível, é afastado, captado por uma espécie de invisibilidade da qual jamais posso desvencilhá-lo. Este meu crânio, atrás do meu crânio, que posso tocar com meus dedos, mas nunca ver; este dorso, que sinto apoiado

na pressão do colchão sobre o divã quando me deito, mas que somente surpreenderei pelo ardil de um espelho; e o que é este ombro, cujos movimentos e posições conheço com precisão, mas que jamais poderei ver sem me contorcer terrivelmente? O corpo, fantasma que só aparece na miragem dos espelhos e, ainda assim, de maneira fragmentária. Preciso, verdadeiramente, dos gênios e das fadas, da morte e da alma, para ser ao mesmo tempo indissociavelmente visível e invisível? Ademais, este corpo é leve, é transparente, é imponderável; nada é menos coisa que ele: ele corre, age, vive, deseja, deixa-se atravessar sem resistência por todas as minhas intenções. É verdade! Mas somente até o dia em que adoeço, em que se rompe a caverna de meu ventre, em que meu peito e minha garganta se bloqueiam, se entopem, se fecham. Até o dia em que a dor de dentes estrala no fundo da minha boca. Então, aí então, deixo de ser leve, imponderável etc.; torno-me coisa, arquitetura fantástica e arruinada.

Não, verdadeiramente não há necessidade da mágica nem do feérico, não há necessidade de uma alma nem de uma morte para que eu seja ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa: para que eu seja utopia, basta que eu seja um *corpo*. Todas aquelas utopias pelas quais eu esquivava meu corpo encontravam muito simplesmente seu modelo e seu ponto primeiro de aplicação, encontravam seu lugar de origem no meu próprio corpo. Enganara-me, há pouco, ao dizer que as utopias eram voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo: elas nascem do próprio corpo e, em seguida, talvez, retornem contra ele.

Em todo caso, uma coisa é certa, o corpo humano é o ator principal de todas as utopias. Afinal, uma das mais velhas utopias que os homens contaram para si mesmos não é o sonho de corpos imensos, desmesurados, que devorariam o espaço e dominariam o mundo? É a velha utopia dos gigantes, que encontramos no coração de tantas lendas, na Europa, na África, na Oceania, na Ásia, essa velha lenda que há tão longo tempo nutre a imaginação ocidental, de Prometeu a Gulliver.

O corpo é também um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, da maquiagem e da tatuagem. Mascarar-se, maquiar-se, tatuar-se não é, exatamente, como se poderia imaginar, adquirir outro corpo, simplesmente um pouco mais belo, melhor decorado, mais facilmente reconhecível: tatuar-se, maquiar-se, mascarar-se é sem dúvida algo muito diferente, é fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis. Máscara, signo tatuado, pintura depositam no corpo toda uma linguagem: toda uma linguagem enigmática, toda uma linguagem cifrada, secreta, sagrada, que evoca para este mesmo corpo a violência do deus, a potência surda do sagrado ou a vivacidade do desejo. A máscara, a tatuagem, a pintura instalam o corpo em outro espaço, fazem-no entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem deste corpo um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outro. Por ele, seremos tomados pelos deuses ou seremos tomados pela pessoa que acabamos de seduzir. De todo modo, a máscara, a tatuagem, a pintura são operações pelas quais o corpo é arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro.

Ouçamos, por exemplo, este conto japonês e a maneira com que um tatuador faz passar para um universo que não é o nosso o corpo da jovem que ele deseja: "O sol dardejava seus raios sobre o rio e incendiava o quarto de sete esteiras. Seus raios refletidos na superfície da água formavam um desenho de ondas douradas sobre o papel dos biombos e sobre o rosto da jovem profundamente adormecida. Seikichi, após puxar a divisória, tomou nas mãos seus instrumentos de tatuagem. Durante alguns instantes, permaneceu mergulhado em uma espécie de êxtase. Era então que ele saboreava plenamente a estranha beleza da jovem. Parecia-lhe poder ficar sentando diante desse rosto imóvel durante dezenas e centenas de anos sem jamais sentir cansaço nem fastio. Como outrora o povo de Mênfis embelezava a magnífica terra do Egito com pirâmides e esfinges, assim Seikichi, com todo amor, queria embelezar com seu desenho a pele viçosa da jovem. Aplicou-lhe então a ponta de seus pincéis coloridos que segurava entre o polegar, o anular e o pequeno dedo da mão esquerda e, à medida em que as linhas eram desenhadas, picava-as com a agulha que segurava na mão direita."

E se considerarmos que a vestimenta sagrada ou profana, religiosa ou civil faz com que o indivíduo entre no espaço fechado do religioso ou na rede invisível da sociedade, veremos então que tudo o que concerne ao corpo – desenho, cor, coroa, tiara, vestimenta, uniforme – tudo isso faz desabrochar, de forma sensível e matizada, as utopias seladas no corpo.

Mas talvez fosse preciso descer mais, por baixo da vestimenta, talvez fosse preciso atingir a própria carne, e veríamos então que,

em certos casos, no limite, é o próprio corpo que retorna seu poder utópico contra si e faz entrar todo o espaço do religioso e do sagrado, todo o espaço do outro mundo, todo o espaço do contramundo, no interior mesmo do espaço que lhe é reservado. Então, o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas. Afinal, o corpo do dançarino não é justamente um corpo dilatado segundo um espaço que lhe é ao mesmo tempo interior e exterior? E os drogados também, e os possuídos; os possuídos, cujo corpo torna-se inferno; os estigmatizados, cujo corpo torna-se sofrimento, resgate e salvação, ensanguentado paraíso.

Verdadeiramente, enganara-me, há pouco, ao crer que o corpo jamais estivesse em outro lugar, que era um aqui irremediável e que se opunha a toda utopia.

Meu corpo está, de fato, *sempre* em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois, é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele – e em relação a ele como em relação a um soberano – que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos.

As crianças, afinal, levam muito tempo para saber que têm um corpo. Durante meses, durante mais de um ano, elas têm apenas um corpo disperso, membros, cavidades, orifícios, e tudo isso só se organiza, tudo isso literalmente toma corpo somente na imagem do espelho. De modo mais estranho ainda, os gregos de Homero não tinham uma palavra para designar a unidade do corpo. Por paradoxal que seja, diante de Tróia, abaixo dos muros defendidos por Heitor e seus companheiros, não havia corpos, mas braços erguidos, peitos intrépidos, pernas ágeis, capacetes cintilantes em cima de cabeças: não havia corpo. A palavra grega para dizer corpo só aparece em Homero para designar cadáver. É o cadáver, portanto, o cadáver e o espelho que nos ensinam (enfim, que ensinaram aos gregos e agora ensinam às crianças) que temos um corpo, que este corpo tem uma forma, que esta forma tem um contorno, que no contorno há uma espessura, um peso; em suma, que o corpo ocupa um lugar. Espelho e cadáver é que asseguram um espaço para a experiência profundamente e originariamente utópica do corpo; espelho e cadáver é que silenciam e serenizam, encerrando em uma clausura – que, para nós, hoje, é selada – esta grande cólera utópica que corrói e volatiliza nosso corpo a todo instante. Graças a eles, graças ao espelho e ao cadáver, é que nosso corpo não é pura e simples utopia. Ora, se considerarmos que a imagem do espelho está alojada para nós em um espaço inacessível, e que jamais poderemos estar lá onde estará nosso cadáver, se considerarmos que o espelho e o cadáver estão, eles próprios, em um inatingível outro lugar, descobrimos então que unicamente as utopias podem fazer refluir

nelas mesmas e esconder por um instante a utopia profunda e soberana de nosso corpo.

Seria talvez necessário dizer também que fazer amor é sentir o corpo refluir sobre si, é existir, enfim, fora de toda utopia, com toda densidade, entre as mãos do outro. Sob os dedos do outro que nos percorrem, todas as partes invisíveis de nosso corpo põem-se a existir, contra os lábios do outro os nossos se tornam sensíveis, diante de *seus* olhos semicerrados, nosso rosto adquire uma certeza, existe um olhar, enfim, para ver nossas pálpebras fechadas. O amor, também ele, como o espelho e como a morte, sereniza a utopia de nosso corpo, silencia-a, acalma-a, fecha-a como se numa caixa, tranca-a e a sela. É por isso que ele é parente tão próximo da ilusão do espelho e da ameaça da morte; e se, apesar dessas duas figuras perigosas que o cercam, amamos tanto fazer amor, é porque no amor o corpo está *aqui*.

AS HETEROTOPIAS

Há países sem lugar e histórias sem cronologia; cidades, planetas, continentes, universos, cujos vestígios seria impossível rastrear em qualquer mapa ou qualquer céu, muito simplesmente porque não pertencem a espaço algum. Sem dúvida, essas cidades, esses continentes, esses planetas nasceram, como se costuma dizer, na cabeça dos homens, ou, na verdade, no interstício de suas palavras, na espessura de suas narrativas, ou ainda, no lugar sem lugar de seus sonhos, no vazio de seus corações; numa palavra, é o doce gosto das utopias. No entanto, acredito que há – e em toda sociedade – utopias que têm um lugar preciso e real, um lugar que podemos situar no mapa; utopias que têm um tempo determinado, um tempo que podemos fixar e medir conforme o calendário de todos os dias. É bem provável que cada grupo humano, qualquer que seja, demarque, no espaço que ocupa, onde realmente vive, onde trabalha, lugares utópicos, e, no tempo em que se agita, momentos ucrônicos.

Vejamos o que quero dizer. Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel. Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagem, ruas, trens, metrôs; há regiões abertas de parada transitória, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas do repouso e da moradia. Ora, entre todos esses lugares que se

distinguem uns dos outros, há os que são *absolutamente* diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que *contra*espaços. As crianças conhecem perfeitamente esses contraespaços, essas utopias localizadas. É o fundo do jardim, com certeza, é com certeza o celeiro, ou melhor ainda, a tenda de índios erguida no meio do celeiro, ou é então – na quinta-feira à tarde – a grande cama dos pais. É nessa grande cama que se descobre o oceano, pois nela se pode nadar entre as cobertas; depois, essa grande cama é também o céu, pois se pode saltar sobre as molas; é a floresta, pois pode-se nela esconder-se; é a noite, pois ali se pode virar fantasma entre os lençóis; é, enfim, o prazer, pois no retorno dos pais, se será punido.

Na verdade, esses contraespaços não são apenas invenção das crianças; acredito nisso muito simplesmente porque as crianças jamais inventam coisa alguma; são os homens, ao contrário, que inventaram as crianças, que lhes cochicharam seus maravilhosos segredos; e, em seguida, esses homens, esses adultos se espantam quando as crianças, por sua vez, buzinam aos seus ouvidos. A sociedade adulta organizou, e muito antes das crianças, seus próprios contraespaços, suas utopias situadas, esses lugares reais fora de todos os lugares. Há, por exemplo, os jardins, os cemitérios, os asilos, as casas de tolerância, há as prisões, as colônias de férias do Clube Mediterrâneo, e tantos outros.

Pois bem, sonho com uma ciência – digo mesmo uma *ciência* – que teria por objeto esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que

vivemos. Essa ciência estudaria não as utopias, pois é preciso reservar esse nome para o que verdadeiramente não tem lugar algum, mas as *hetero*-topias, espaços absolutamente outros; e, forçosamente, a ciência em questão se chamaria, se chamará, já se chama "heterotopologia".

É preciso fornecer os primeiríssimos rudimentos dessa ciência que está em vias de nascer. Primeiro princípio: não há, provavelmente, nenhuma sociedade que não constitua sua heterotopia ou suas heterotopias. Esta é, sem dúvida, uma constante de todo grupo humano. Na verdade, porém, essas heterotopias podem assumir, e assumem sempre, formas extraordinariamente variadas, e talvez não haja, em toda a superfície do globo ou em toda a história do mundo, uma única forma de heterotopia que tenha permanecido constante. Poder-se-ia talvez classificar as sociedades, por exemplo, segundo as heterotopias que elas preferem, segundo as heterotopias que elas constituem. As sociedades chamadas primitivas, por exemplo, têm lugares privilegiados ou sagrados ou proibidos – como nós mesmos, aliás; mas estes lugares privilegiados ou sagrados são, em geral, reservados aos indivíduos "em crise biológica". Há casas especiais para os adolescentes no momento da puberdade; há casas especiais reservadas às mulheres na época das regras; outras para as mulheres em trabalho de parto. Em nossa sociedade, as heterotopias para os indivíduos em crise biológica pouco a pouco desapareceram. Observemos que ainda no século XIX havia colégios para os rapazes, havia também o serviço militar que, sem dúvida, desempenhavam esse papel: era preciso que as primeiras manifestações da sexualidade

viril ocorressem *em outro lugar*. E, para as jovens, pergunto-me se, afinal, a viagem de núpcias não constituía, ao mesmo tempo, uma espécie de heterotopia e de heterocronia: era preciso que a defloração da jovem não ocorresse na mesma casa onde ela nascera, era preciso que esta defloração ocorresse, de certo modo, *em parte alguma*.

Mas essas heterotopias biológicas, essas heterotopias de crise, desaparecem cada vez mais e são substituídas por heterotopias de desvio: isto significa que os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida. Daí as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas, daí também, com certeza, as prisões. Seria preciso acrescentar-lhes, sem dúvida, as casas de recolhimento, pois, afinal, a ociosidade em uma sociedade tão atarefada quanto a nossa é como um desvio – desvio aliás, que acaba por ser um desvio biológico quando ligado à velhice e, creia-se, desvio constante para todos aqueles, pelo menos, que não têm a discrição de morrer de infarto nas três semanas após a aposentadoria.

Segundo princípio da ciência heterotopológica: no curso de sua história, toda sociedade pode perfeitamente diluir e fazer desaparecer uma heterotopia que constituíra outrora, ou então, organizar uma que não existisse ainda. Por exemplo, há cerca de vinte anos, a maioria dos países da Europa tentou fazer desaparecer as casas de prostituição, com sucesso reduzido, como se sabe, pois o telefone substituiu a velha casa de nossos avós por uma teia fina e bem mais sutil. Em contrapartida, o cemitério, que

é para nós, em nossa experiência atual, o mais evidente exemplo da heterotopia (o cemitério é absolutamente o *outro*-lugar), nem sempre desempenhou este papel na civilização ocidental. Até o século XVIII, ele ficava no centro da cidade, disposto lá no meio, bem ao lado da igreja; na verdade, não se lhe atribuía nenhum valor solene. À exceção de alguns indivíduos, o destino comum dos cadáveres era muito simplesmente serem jogados na vala, sem respeito ao despojo individual. Ora, é curioso que, no mesmo momento em que nossa civilização tornou-se ateia, ou ao menos, *mais ateia*, isto é, no final do século XVIII, começou-se a individualizar os esqueletos. Cada qual passou a ter direito ao seu caixão e à sua pequena decomposição pessoais. Por outro lado, todos esses esqueletos, todas esses caixões, todos esses sepulcros, todas essas tumbas, todos esses cemitérios foram postos à parte, fora da cidade, no seu limite, como se se tratasse ao mesmo tempo de um centro e um lugar de infecção e, em certo sentido, de contágio da morte. Mas – não se pode esquecer – tudo isso só ocorreu no século XIX, mais precisamente, no decurso do Segundo Império. Com efeito, é sob o reinado de Napoleão III que os grandes cemitérios parisienses foram organizados no limite das cidades. Seria preciso citar também – e, neste caso, teríamos, de certo modo, uma sobredeterminação da heterotopia – os cemitérios para tuberculosos; não penso naquele maravilhoso cemitério de Menton onde foram sepultados os grandes tuberculosos que, no final do século XIX, tinham vindo se repousar e morrer na *Côte d'Azur*: outra heterotopia.

Em geral, a heterotopia tem como regra justapor em um lugar real vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis. O teatro, que é uma heterotopia, perfaz no retângulo da cena toda uma série de lugares estranhos. O cinema é uma grande cena retangular, no fundo da qual, sobre um espaço de duas dimensões, projeta-se um novo espaço de três dimensões. Porém, o mais antigo exemplo de heterotopia seria talvez o jardim, criação milenar que tinha certamente no Oriente uma significação mágica. O tradicional jardim persa é um retângulo dividido em quatro partes que representam os quatro elementos de que o mundo é composto, no meio do qual, no ponto de junção dos quatro retângulos, encontrava-se um espaço sagrado: uma fonte, um templo. E, em torno do centro, toda a vegetação do mundo, toda a vegetação exemplar e perfeita do mundo devia estar reunida. Ora, se considerarmos que os tapetes orientais eram, na origem, reproduções de jardins – no sentido estrito de "jardins de inverno" – compreenderemos o valor lendário dos tapetes voadores, tapetes que percorriam o mundo. O jardim é um tapete onde o mundo inteiro vem consumar sua perfeição simbólica e o tapete é um jardim móvel através do espaço. Era parque ou tapete aquele jardim descrito pelo narrador das *Mil e Uma Noites*? Vê-se que todas as belezas do mundo acabam por se juntar nesse espelho. O jardim, desde os recônditos da Antiguidade, é um lugar de utopia. Temos a impressão talvez de que os romanos se situam facilmente em jardins: é fato que os romanos nasceram, sem dúvida, da própria instituição dos jardins. A atividade romanesca é uma atividade jardineira.

Ocorre que as heterotopias são frequentemente ligadas a recortes singulares do tempo. São parentes, se quisermos, das heterocronias. Sem dúvida, o cemitério é o lugar de um tempo que não escoa mais. De modo geral, em uma sociedade como a nossa, pode-se dizer que há heterotopias que são heterotopias do tempo quando ele se acumula ao infinito: os museus e as bibliotecas, por exemplo. Nos séculos XVII e XVIII, os museus e as bibliotecas eram instituições singulares; eram a expressão do gosto de cada um. Em contrapartida, a ideia de tudo acumular, a ideia de, em certo sentido, parar o tempo, ou antes, deixá-lo depositar-se ao infinito em certo espaço privilegiado, a ideia de constituir o arquivo geral de uma cultura, a vontade de encerrar todos os tempos em um lugar, todas as épocas, todas as formas e todos os gostos, a ideia de constituir um espaço de todos os tempos, como se este próprio espaço pudesse estar definitivamente fora do tempo, essa é uma ideia totalmente moderna: o museu e a biblioteca são heterotopias próprias à nossa cultura.

Em contrapartida, há heterotopias que são ligadas ao tempo, não ao modo da eternidade, mas ao modo da festa: heterotopias não eternitárias, mas crônicas. O teatro, seguramente, mas também as feiras, estes maravilhosos sítios vazios à margem das cidades, por vezes mesmo no centro delas, e que se povoam uma ou duas vezes por ano com barracas, exposições, objetos heteróclitos, lutadores, mulheres-serpentes e profetisas da boa fortuna. Mais recentemente, na história da nossa civilização, há colônias de férias; penso, principalmente, nas maravilhosas colônias polinésias que oferecem, às margens do Mediterrâneo, três curtas semanas

de nudez primitiva e eterna aos habitantes de nossas cidades. As cabanas de Djerba, por exemplo, são parentes, em certo sentido, das bibliotecas e dos museus, pois são utopias de eternidade – os homens são convidados a reatar com a mais antiga tradição da humanidade – e, ao mesmo tempo, são a negação de qualquer biblioteca e de qualquer museu, pois não se trata mais, através delas, de acumular o tempo mas, ao contrário, de apagá-lo e volver à nudez e à inocência do primeiro pecado. Há também, ou antes, *havia*, entre as heterotopias da festa, as heterotopias crônicas, a festa de todas as noites nas casas de tolerância de outrora, festa que começava às seis horas da tarde, como em *La Fille Élisa*[1].

Outras heterotopias, enfim, são ligadas não à festa, mas à passagem, à transformação, ao labor de uma regeneração. No século XIX havia os colégios e as casernas que deviam fazer de crianças, adultos, de camponeses, citadinos, e de ingênuos, espertos. Em nossos dias, há, sobretudo, as prisões.

Por fim, gostaria de propor como quinto princípio da heterotopologia, o seguinte fato: as heterotopias possuem sempre um sistema de abertura e de fechamento que as isola em relação ao espaço circundante. Em geral, não se entra em uma heterotopia como em um moinho, entra-se porque se é obrigado (as prisões, evidentemente), ou entra-se quando se foi submetido a ritos, a uma purificação. Há até mesmo heterotopias inteiramente consagradas a esta purificação. Purificação meio-religiosa e meio-higiênica, como nos *hammams*[2] dos mulçumanos, ou como nas

1 Título do romance de Edmond de Goncourt, século XIX (N. da T.).
2 *Hamam*, espécie de banho a vapor mais conhecido como "banho turco" (N. da T.).

saunas dos escandinavos, purificação somente higiênica, mas que carrega consigo todo tipo de valores religiosos ou naturalistas.

Há outras heterotopias que, ao contrário, não são fechadas ao mundo exterior, mas constituem pura e simples abertura. Todo mundo pode entrar, mas, na verdade, uma vez que se entrou, percebe-se tratar-se de uma ilusão e que se entrou em parte alguma. A heterotopia é um livro aberto, que tem, contudo, a propriedade de nos manter de fora. Por exemplo, nas casas do século XVIII na América do Sul, havia sempre, disposto ao lado da porta de entrada, mas *antes* da porta de entrada, um pequeno aposento diretamente aberto ao mundo exterior e que era destinado aos visitantes de passagem; ou seja, qualquer um, a qualquer hora do dia ou da noite, podia entrar nesse aposento, podia lá descansar, podia fazer o que quisesse, podia partir no dia seguinte pela manhã sem ser visto nem reconhecido por ninguém; porém, na medida em que esse aposento não se abria, de modo algum, para a própria casa, o indivíduo ali recebido jamais podia penetrar no interior da própria moradia familiar. Esse aposento era uma espécie de heterotopia inteiramente exterior. Poderia ser comparado à heterotopia dos motéis americanos, onde se entra com o carro e a amante, e onde a sexualidade ilegal está ao mesmo tempo abrigada e escondida, mantida afastada sem, no entanto, deixar de estar ao ar livre.

Enfim, há heterotopias que *parecem* abertas, nas quais, entretanto, só entram verdadeiramente os já iniciados. Acredita-se que se teve acesso ao que há de mais simples, de mais exposto, quando, de fato, se está no coração do mistério; é desta maneira,

pelo menos, que Aragon[3] entrava outrora nas casas de tolerância: "Hoje ainda, não é sem certa emoção colegial que atravesso estes limiares de excitabilidade particular. Neles persigo o grande desejo abstrato que às vezes se depreende de certas figuras que jamais amei. Um fervor se emana. Nem por um instante penso no lado social desses lugares. A expressão *casa de tolerância* não pode ser pronunciada seriamente."

É aí, sem dúvida, que encontramos o que de mais essencial existe nas heterotopias. Elas são a contestação de todos os outros espaços, uma contestação que pode ser exercida de duas maneiras: ou como nas casas de tolerância de que Aragon falava, criando uma ilusão que denuncia todo o resto da realidade como ilusão, ou, ao contrário, criando outro espaço real tão perfeito, tão meticuloso, tão bem disposto quanto o nosso é desordenado, mal posto e desarranjado; é como este último que funcionaram, ao menos no projeto dos homens, durante algum tempo – principalmente no século XVIII – as colônias. Seguramente, as colônias tinham uma grande utilidade econômica, mas existiam valores imaginários que lhes eram agregados e, sem dúvida, estes valores eram devidos ao prestígio próprio das heterotopias. Foi assim que, nos séculos XVII e XVIII, as sociedades puritanas inglesas tentaram fundar na América sociedades absolutamente perfeitas; foi assim que no final do século XIX e ainda no começo do século XX, nas colônias francesas, Lyautey[4] e seus sucessores sonharam

3 Louis Aragon (1897-1982), escritor francês, um dos iniciadores do surrealismo (N. da T.).
4 Louis Hubert Lyautey Gonzalve (1854-1934), militar francês com atuação principalmente nas colônias (N. da T.).

com sociedades hierarquizadas e militares. Sem dúvida, a mais extraordinária dessas tentativas foi a dos jesuítas no Paraguai. Com efeito, no Paraguai, os jesuítas fundaram uma colônia maravilhosa onde a vida por inteiro era regulamentada, onde reinava o regime mais perfeito do comunismo, pois as terras e os rebanhos pertenciam a todos. Apenas um pequeno jardim era atribuído a cada família, as casas eram dispostas em fileiras ao longo de duas ruas que se cruzavam em ângulo reto. Ao fundo da praça central do vilarejo havia uma igreja; em um lado, o colégio; no outro, a prisão. Do entardecer ao amanhecer, do amanhecer ao entardecer, os jesuítas regulamentavam meticulosamente toda a vida dos colonos. O toque do *angelus* soava às cinco horas da manhã, para o despertar; depois, marcava-se o início do trabalho; ao meio-dia, o sino chamava as pessoas, homens e mulheres que trabalhavam nos campos; às seis horas, reunião para o jantar; e, à meia-noite, o sino soava de novo e era então o que se denominava sino do "despertar conjugal", pois os jesuítas, empenhados que estavam em que os colonos se reproduzissem, todas as noites badalavam alegremente o sino para que a população pudesse proliferar, o que, aliás, ela fez, pois de 130.000 que eram no começo da colonização jesuíta, os índios tornaram-se 400.000 no meio do século XVIII. Temos aí o exemplo de uma sociedade inteiramente fechada em si mesma, sem laço algum que a ligasse ao resto do mundo, salvo o comércio e os consideráveis benefícios feitos pela Companhia de Jesus.

Com a colônia, temos uma heterotopia que, de certo modo, é ingênua demais para querer realizar uma ilusão. Com a casa de

tolerância, temos, em contrapartida, uma heterotopia que é sutil ou hábil demais para querer dissipar a realidade com a força única das ilusões. E se considerarmos que o barco, o grande barco do século XIX, é um pedaço de espaço flutuante, lugar sem lugar, com vida própria, fechado em si, livre em certo sentido, mas fatalmente ligado ao infinito do mar e que, de porto em porto, de zona em zona, de costa a costa, vai até as colônias procurar o que de mais precioso elas escondem naqueles jardins orientais que evocávamos há pouco, compreenderemos porque o barco foi, para nossa civilização – pelo menos desde o século XVI – ao mesmo tempo, o maior instrumento econômico e nossa maior reserva de imaginação. O navio é a heterotopia por excelência. Civilizações sem barcos são como crianças cujos pais não tivessem uma grande cama na qual pudessem brincar; seus sonhos então se desvanecem, a espionagem substitui a aventura, e a truculência dos policiais, a beleza ensolarada dos corsários.

"HETEROTOPIA": TRIBULAÇÕES DE UM CONCEITO ENTRE VENEZA, BERLIM E LOS ANGELES[1]

No dia 14 de março de 1967, o *Círculo de estudos arquiteturais* de Paris convidara Foucault a pronunciar uma conferência sobre o espaço para a qual ele propôs uma analítica nova, que batizou de "heterotopologia". O texto desta conferência teve circulação restrita, reservada aos membros daquele círculo, em forma datilografada, com exceção de extratos publicados em francês, em 1968, na revista italiana *L'Architettura*[2], até sua publicação em Berlim, no outono de 1984, no quadro da exposição *Idée, processus, résultats*, no Martin-Gropius-Bau[3].

Essa exposição foi a principal dentre as dezessete manifestações com as quais a *Internationale Bauausstellung* (IBA[4]) apresentou ao mundo o balanço de suas atividades de reconstrução e renovação de Berlim. Imaginava-se a reunificação da cidade-capital que parecia estranhamente ilustrar os "espaços outros" do texto de Foucault de 1967. Autorizando sua publicação, pouco antes da sua morte, ocorrida em 25 de junho de 1984, o filósofo a introduzira *in extremis* no *corpus* de seus escritos autorizados.

1 Outra versão deste texto foi publicada em 1997 no catálogo de *Documenta X*, em Kassel.

2 M. Foucault, "Des espaces autres", *L'Architettura, cronache e storia*, vol. XIII, n. 150, 1968, pp. 822-823.

3 M. Foucault, "Des espaces autres", *AMCS, Revue d'architecture*, outubro/1984, pp. 46-49. É esta versão de 1984, significativamente diferente da que reproduzimos no presente volume, que está incluída em *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, t. IV, texto n. 360. (Martin-Gropius-Bau: museu localizado em Berlim, inaugurado em 1881 – N. da T.).

4 IBA, Exposição internacional de construção, sigla retomada mais adiante (N. da T.).

Desde então, o texto foi abundantemente traduzido e comentado. "Como pode permanecer inexplorado durante vinte anos? Como não se compreendeu" – pergunta-se Edward Soja, entusiasta promotor californiano da *heterotopology* – "a importância nova do espaço e da espacialidade"?[5] Todavia, poderíamos interpretar a distância entre estas duas datas, 1967-1984, e a história desse silêncio como a história de uma não recepção?[6] As noções de recepção e de não recepção ofereceriam um crivo de análise suficientemente fino para demarcar uma série de transformações tanto dos discursos estéticos, epistemológicos e políticos dos arquitetos e urbanistas nestes mesmos vinte anos, quanto da problemática do espaço nos escritos de Foucault?

Linguagem e espaço

"Você se lembra daquele telegrama que nos fez rir tanto, em que um arquiteto via uma nova concepção do urbanismo? Mas isto não estava em um livro, estava, afinal, em uma conferência radiofônica sobre a utopia. Pedem-me que a refaça no dia 13 ou 14 de março."

Esta carta, escrita em Sidi Bou Saïd, no dia 2 de março de 1967, é o testemunho mais antigo do encontro de Foucault com os arquitetos. Em 7 de dezembro de 1966, no quadro de uma série radiofônica chamada de "Cultura francesa", consagrada à

5 Ed. Soja, "Rembrance of other spaces in the citadel LA", *Strategies, a Journal of Theory, Culture and Politics*, 3, 1990, p. 1, 39. Artigo desenvolvido em Ed. Soja, *Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real Imagined Places*, Cambridge (Mass.), Blackwell, 1996.

6 P. Bourdieu, "Qu'est-ce que faire parler um auteur? À propos de Michel Foucault", in *Sociétés et représentations*, n. especial, "Surveiller et punir, vingt ans après", n. 3, novembro/1996, pp. 3-18.

utopia, ele fora convidado a falar sobre "Utopia e Literatura"[7]. Partindo de uma evocação bachelardiana daqueles espaços que encantam os jogos infantis, como os celeiros, o fundo do jardim, a tenda de Índios ou a cama dos pais, "verdadeiras utopias localizadas", sonhou com uma ciência que teria por objeto "estes espaços diferentes que são a contestação dos espaços onde vivemos", "não uma ciência das utopias, mas das heterotopias, ciência dos espaços absolutamente outros. Esta ciência ou heterotopologia que está em vias de nascer, que já existe" e cujos princípios ele enunciara naquele dia.

As emissões radiofônicas de Foucault – nas quais ele se revelava um maravilhoso contista – respondiam à enorme curiosidade suscitada desde a primavera de 1966 pela publicação de *As Palavras e as coisas*[8]. O livro se abria com a descrição de uma improvável enciclopédia chinesa inventada por Borges segundo a qual os animais se distribuíam em quatorze classes do seguinte tipo: a) pertencentes ao imperador; b) embalsamados; c) domesticados...; k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo; l) *et cetera*; m) que acabam de quebrar a bilha... Esta "desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis" fora batizada por Foucault de "heterotopia". O termo se opunha a utopia, etimologicamente "não lugar", e não *eu-topia*, como se tende a crer. Mas se as utopias narram um lugar

7 M. Foucault, *Utopie et hétérotopies*, arquivos sonoros de 7 e 21 de dezembro de 1966, Centre Michel Foucault, Bibliothèque de l'IMEC-Caen, reeditada em disco pelo INA, em 2004. (INA, Institut National de l'Audiovisuel – N.da T.).

8 M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966. (Tradução brasileira de S. T. Muchail, *As Palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1981 – N. da T.).

que não existe, desabrocham, contudo, em um espaço imaginário e, por isso, "situam-se na linha reta do discurso", pois, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço. A lista de Borges, ao contrário, estanca as palavras nelas próprias, pois "a heterotopia arruína não somente a sintaxe das frases como também aquela, menos manifesta, que autoriza manter juntas as palavras e as coisas"[9].

A impossibilidade em que se encontra nosso pensamento para pensar esse heteróclito radical da classificação de Borges testemunha um limite do pensamento; o mesmo limite que ainda experimentamos diante das classificações próprias às culturas que nos são radicalmente estranhas. Quando Victor Turner[10] descreve como os Ndembu da Zâmbia reúnem em uma mesma classe os caçadores, as viúvas, os doentes e os guerreiros, isto não implica um espaço de pertencimento concebido como território comum, nem um espaço de pertencimento concebido como ramificações definidas por propriedades formais, como aquele no qual nós distribuímos os reinos da natureza, nem a linearidade arbitrária de uma ordem alfabética com a qual nossos dicionários ordenam o heteróclito no espaço. Ele descreve um sistema de analogias, de similitudes entre propriedades simbólicas cujas interconexões precisamos traçar em uma página em branco a fim de compreender esse sistema ou o "espaço de similitudes". Não se pode pensar sem o suporte de um "espaço de ordem", sem esta "zona mediana" que Foucault qualifica

9 M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, op. cit. prefácio, p. 9. (*As Palavras e as coisas*, pp. 5-8 – N. da T.).
10 Victor Turner (1920-1983), antropólogo britânico (N. da T.).

de arqueológica, por sob nossas percepções, nossos discursos, nossos saberes, onde se articulam o visível e o enunciável: a linguagem, o olhar e o espaço.

Na emissão radiofônica de 7 de dezembro de 1966, Foucault fez um uso totalmente diferente de sua noção de heterotopia. Primeiro, ela é pertinente não mais a uma análise dos discursos, mas dos espaços. Lugares tão heteróclitos como o espelho, o cemitério, a casa de tolerância ou a colônia polinésia de férias em Djerba, entram em uma categoria específica de espaços-tempos, quer este tempo seja provisório como o tempo único da defloração no espaço da viagem de núpcias, quer este tempo seja, ao contrário, cumulativo de temporalidades – atemporal – no lugar da biblioteca ou do museu.

Essas unidades espaço-temporais, esses espaços-tempos têm em comum serem lugares onde estou e não estou, como o espelho ou o cemitério; ou onde sou outro como na casa de tolerância, na colônia de férias ou na festa, carnavalizações da existência ordinária. Eles ritualizam cortes, limiares, desvios e os localizam.

As normas humanas não são todas universalizáveis: as da disciplinarização do trabalho e as da transfiguração pela festa não podem desenrolar-se na linearidade de um mesmo espaço ou de um mesmo tempo; é preciso uma forte ritualização das rupturas, dos limiares, das crises. Estes contraespaços, porém, são interpenetrados por todos os outros espaços que eles contestam: o espelho onde não estou reflete o contexto onde estou, o cemitério é planejado como a cidade, há reverberação dos espaços, uns nos outros, e, contudo, descontinuidades e rupturas. Há,

enfim, como que um eterno retorno desses rituais espaço-temporais e, se não universalização das mesmas formas, ao menos uma universalidade de sua existência. Eles são apreendidos em uma sincronia e uma diacronia específicas que fazem deles um sistema significante entre os sistemas da arquitetura. Não refletem a estrutura social nem a da produção, não são um sistema sócio-histórico nem uma ideologia, mas rupturas da vida ordinária, imaginários, representações polifônicas da vida, da morte, do amor, de Éros e Tánatos.

A carta de Foucault de 2 de março de 1967 deixa vazar um desapontamento: a arqueologia do olhar não retivera o olhar do arquiteto. Não, não fora o livro (*As Palavras e as coisas*) que trouxera em germe uma nova concepção do urbanismo, livro do qual o filósofo esperava a provocação de rupturas no pensamento. No entanto, estas rupturas foram suficientemente ruidosas, pelo menos até o ruído de 1968, para que Foucault viesse a deixar tanto o tumulto da glória quanto o das polêmicas pela serenidade da luminosa vila de Sidi Bou Saïd, no alto do golfo de Cartago, e a paz – sempre difícil – da escritura. Heterotopia vivida. O que chegara aos ouvidos do arquiteto era uma linguagem menor, um daqueles jogos literários nos quais Foucault tinha um prazer guloso, júbilo incessantemente decepado pela ascese da escritura, contenção que se lê na didática da conferência reescrita, esta, para os arquitetos certamente, mas os jogos literários ficam aqui finalmente retranscritos com todo respeito à integralidade sonora da qual nasceram.

Utopias e heterotopias

O *Círculo de estudos arquiteturais* era animado, entre 1960 e 1970, por Jean Dubuisson, seu presidente, arquiteto do Museu de Artes e Tradições Populares do Bosque de Boulogne, e Ionel Schein, que indicava os conferencistas a serem convidados ao Boulevard Raspail, número 38. Era um dos raros círculos de reflexão de arquitetos sem corporativismo, no qual, nos anos cinquenta e sessenta, Ionel Schein gozava da lisonjeira reputação de agitador de ideias e de "radicalismo em arquitetura"[11]. Foi ele, segundo Jean Dubuisson, quem convidou Foucault. As conferências eram anotadas em estenografia e depois datilografadas e entregues aos membros do *Círculo*. Pierre Riboulet – arquiteto, entre outros, do hospital Robert-Debré – conservou sua cópia. Ele se lembra das precauções oratórias do filósofo para introduzir seu propósito, a insistência sobre sua ignorância quanto às preocupações dos arquitetos. As referências são tomadas da história das ciências (Koyré, Bachelard), da crítica literária (J.-P. Richard, Blanchot), da psicanálise existencial (Binswanger), assuntos, todos eles, sobre os quais Foucault já havia desenvolvido suas "obsessões do espaço"[12].

Para marcar seu entusiasmo à saída dessa conferência, Robert Auzelle, um dos pensadores da reconstrução da França a partir dos anos cinquenta, lhe entregou sua história da arquitetura

11 Todas estas informações sobre o *Círculo de estudos arquiteturais* me foram fornecidas por P. Riboulet.

12 Expressão utilizada por Foucault in: "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote*, n. 1, 1976, pp. 71-85; retomada em *Dits et Écrits*, t. III, n. 169, Paris, Gallimard, 1994, p. 33. (Trad. bras. de R. Machado e A. L. de Souza, "Sobre a geografia" in *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1979, pp. 153-165 – N. da T.).

funerária e dos cemitérios[13], uma das heterotopias de Foucault. Em *O Nascimento da clínica*[14] Foucault descrevera como a anatomopatologia havia integrado a morte no conhecimento da vida; oferecer-lhe a história da integração dos cemitérios na planificação urbana provava a perfeita cumplicidade entre seus ouvintes e o conferencista: a negatividade estava no cerne da racionalidade. Ela estava no cerne das análises de Foucault, pelo menos até *Vigiar e punir*[15].

Foi no final deste mesmo ano de 1967, que Jean-Luc Godard, em *A Chinesa*, fez sua heroína, a estudante pró-chinesa interpretada por Anne Wiazemsky, jogar tomates em um exemplar de *As Palavras e as coisas*, então um livro símbolo por suas descontinuidades abruptas do pensamento no tempo, da negação da história e, portanto, da negação da revolução.

A conferência de 1967 poderia ter outra circulação além da cópia datilografada entre os membros do *Círculo*? O próprio *Círculo* não possuía uma revista e não editava nenhuma de suas conferências. Por outro lado, as concepções que então partilhavam os arquitetos deviam muito a Le Corbusier e à Bauhaus, à racionalização das formas e à "legibilidade" do espaço urbano, concebido como um texto pontuado com "referências", espaços ou edifícios. Françoise Choay, que Foucault frequentara nos anos

13 R. Auzelle, *Dernières Demeures*, Paris, ed. do autor, 13, Place du Panthéon, 1965.

14 M. Foucault, *Naissance de la Clinique*, Paris, PUF, 1963.(Trad. bras. de R. Machado, *O Nascimento da clínica*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977 – N. da T.).

15 M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975. A obra apresenta o panóptico de Bentham como "um acontecimento na história do espírito *humano*" e propõe uma análise do poder em termos de produção e não de repressão. (Trad. bras. de R. Ramalhete, *Vigiar e punir*, Petrópolis, Vozes, 1987 – N. da T.).

setenta, reconstitui essas problemáticas em *Urbanisme, utopies et réalités*[16]. Um urbanismo progressista humanista que se sustentava na carta de Atenas[17] e em uma racionalidade crescente, ou um urbanismo culturalista para o qual cada forma é símbolo e que olha com nostalgia para a harmonia das cidades passadas: estas eram as "ideias reguladoras da razão urbanística". Estas ideias reguladoras já não talhavam, em pontilhado, o espaço da utopia em que viria a desdobrar-se, após 1968, o discurso arquitetural e urbano em uma dissolução do objeto "cidade" no seio das relações sociais capitalistas? A cidade como totalidade formal ou racional não foi deslocada pelo capitalismo? O espaço não é uma imensa página em branco onde se escreve, desde cerca de dois séculos, a metanarração do capital? Não está aí o impensado geral, o não dito de todas essas divisórias construídas entre as classes, os sexos e as gerações?

O fascínio das escolas de arquitetura pela visita a cidades patronais, estas utopias realizadas como o familistério de Guise, construída por Godin, ou a cidade Menier de Noisiel[18], testemunha que o discurso arquitetural e urbanístico francês dos anos setenta se desdobrava no espaço da utopia. Os promotores dessas cidades não estariam entre os primeiros a inventar o consumo em massa? Um reduzia as dimensões da milenar e dispendiosa

16 F. Choay, *Urbanisme, utopies et réalités*, Paris, Seuil, 1965.

17 Carta de Atenas, manifesto do IV Congresso Internacional de Arquitetura Moderna (Ciam), Atenas, 1933 (N. da T.).

18 Familistério de Guise, espécie de comunidade ou cidade operária, inspirada em Charles Fourier, construída em 1846, por J.-B.Godin, para habitação de operários de sua indústria. Menier de Noisiel, comunidade de operários da produção de chocolates, fundada por A. B. Menier, em 1925, nas imediações de Paris (N. da T.).

lareira a um aquecedor doméstico, outro, um medicamento dos exércitos napoleônicos a um complemento alimentar industrial, o tablete de chocolate. Não teriam eles articulado da maneira mais restrita a racionalização do consumo com a da ocupação do espaço? A racionalização da cidade patronal como a fragmentação do espaço urbano, o homogêneo como o heterogêneo, conduziam a um mesmo crivo de leitura, infalsificável: a espacialização do capital. O arquiteto tornava-se o técnico passivo da operacionalização das estratégias e das normas do capital.

"Mostra-se útil falar indiferentemente das utopias pré-urbanistas, das cidades operárias, de Haussmann, da Bauhaus, do funcionalismo, dos Shakers dos grandes conjuntos, das cidades novas: por toda parte afirma-se perigosamente uma racionalização do espaço inerente à extensão universal do capital, uma propensão de sua ordem de troca, ou da ordem simplesmente", podia-se ler na revista *Traverse*[19].

Genealogia dos equipamentos coletivos

É a partir de 1972 que Foucault desenvolve pesquisas em equipe sobre a história dos equipamentos coletivos. Primeiramente, com o *Centro de estudos, pesquisas e formação institucional* – ou Cerfi – animado pelo psiquiatra Félix Guattari, que conclui então, com Gilles Deleuze, a redação do seu *Anti-Édipo*[20].

19 B. Eizykman, "Urbanismo", *Traverse*, n. 4, 1976, citado por A. Thalamy *in Politiques de l'habitat*, Corda, 1977, p. 14. (o nome "Shaker" designa um movimento de grupos religiosos, fundado na Inglaterra, no século XVIII, que – à semelhança dos "Amish"– vivem em suas próprias comunidades – N. da T.).
20 G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972. (Trad. bras. de L. B. L. Orlandi, *O Anti-Édipo*, São Paulo, 34, 2010 – N. da T.).

Criado em 1965 com pesquisadores em ciências sociais dissidentes do Partido Comunista Francês (PCF), o Cerfi, após 1970, põe em questão sua cultura marxista, submetendo-a a uma dupla prova: 1) a do procedimento genealógico praticado em *História da Loucura* e *O Nascimento da clínica*; 2) a de uma clarificação das relações libidinais, que todo pesquisador mantém com o objeto de sua pesquisa (a ambivalência da reflexão urbanística frente à racionalidade capitalista não escapava a ninguém), e que os pesquisadores mantêm entre si como grupo social hierarquizado e sexuado.

O relato da realização dessa dupla prova, publicada na revista do Cerfi[21], é provavelmente um dos mais interessantes diários de bordo da travessia ideológica daqueles anos. Ali se assiste, como que em um laboratório, à desagregação da análise marxista e à emergência daquilo que logo será batizado de "atitude pós-moderna". O empreendimento é descrito por seus autores como "uma estranha máquina feita de peças e pedaços emprestados do genealogista Foucault, surrupiadas do depósito do cientista bicéfalo Deleuze-Guattari".

"O genealogista Foucault" é, de fato, uma nova imagem social do filósofo: o procedimento genealógico só estará francamente confirmado a partir de seu ensino no *Collège de France*, inaugurado em dezembro de 1970. Ademais, a partir de 1971, juntamente com Deleuze, ele anima um movimento militante, o *Grupo de*

21 "Généalogie du capital – 1. Les équipements du pouvoir", *Recherches*, n. 13, dezembro/1973. Um só exemplo de uma retomada das *heterotopias* por H. Lefevre, a propósito de *La Pensée marxiste de la ville*, Paris, Casterman, 1972.

informação sobre as prisões (GIP), enraizado na extrema esquerda.

Foucault discute com o Cerfi, que trabalha sobre a cidade[22], a abordagem "genealógica" dos equipamentos coletivos e a põe em prática, sobretudo no seu seminário do *Collège de France*. O seminário é consagrado à emergência do médico como perito no século XIX através da perícia psiquiátrica em medicina legal, por um lado e, por outro, como engenheiro que contribui para a definição das normas e formas da arquitetura hospitalar. Um arquiteto, Bruno Fortier, responsável pelo *Centro de estudos e pesquisas em arquitetura* (Cera), participa doravante dos trabalhos de pesquisa desse seminário.

Se a expressão "equipamento coletivo" não figura nos textos do século XVIII, a "máquina de curar", definida pelo médico Tenon como ideal do hospital moderno, neles tem lugar. "A arquitetura hospitalar", escreve Tenon[23], não pode mais "constituir-se de rotina e tateamentos", devendo responder a múltiplas preocupações: estancar o contágio pela distribuição das salas e dos leitos, a circulação do ar, favorecer a dissociação dos doentes e das doenças, a vigilância dos doentes e do pessoal, manifestar a hierarquia do olhar médico, ter em conta as necessidades da população. "O que serve para curar não é a regularidade do traçado, mas a justeza da arquitetura." O modelo deve ser perfeito – não se podendo mais em nada mudá-lo – acabado, repetível. "Pela primeira vez em 1788", escreve Bruno Fortier, "propõe-se

22 *Recherches*, n. 13, op. cit., pp. 27-31 (*Dits et Écrits*, n. 129 e n. 130).
23 J.-R. Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, 1788.

aos arquitetos a imitação como um dever"[24]: as tipologias normativas seguem os exemplos oferecidos pela história. A justeza da arquitetura nasce do tratamento de uma rede de questões distintas – climáticas, demográficas, estatísticas, higiênicas, médicas, disciplinares – que têm, cada qual, seu lugar de emergência, sua racionalidade, seus promotores, que respondem a uma multiplicidade de táticas – técnicas de vigilância, de produção de saber, de efetuação de poderes, de medicalização e de saúde pública. Elas podem ser descritas como segmentos análogos ou repetidos ao infinito de um só texto, de um escrevente único, mítico e unitário: o capital.

Certamente, esses novos edifícios incorporam táticas de vigilância encontradas fora, sob outras formas arquiteturais – colégios, casernas –, táticas e formas que puderam preceder e sustentar a emergência da organização capitalista do trabalho e que poderão proliferar para além dela, por exemplo, nos vastos arquipélagos do socialismo siberiano. É que, fundamentalmente, não estamos lidando nem com formas arquiteturais nem com modos de produção, mas com tecnologias de poder. Foi na busca destas "arquiteturas máquinas", tão ajustadas aos seus objetivos, que Foucault veio a redescobrir o que logo tornou-se paradigma de sua obra: o panóptico de Bentham[25], do qual Poyet[26]

24 M. Foucault, B. Barret-Kriegel, A. Thalamy, F. Béguin, B. Fortier, *Les Machines à guérir (aux origines de l'hôpital moderne)*, Paris, Institut de l'environnement, 1976; reed. Bruxelas, Pierre Mardaga, 1979.
25 J. Bentham, *Le Panoptique*, precedido de *L'oeil du pouvoir*, entrevista com Michel Foucault, Paris, Belfond, 1977 (facsímile da edição francesa de 1791). (Trad. bras. da entrevista "O olho do poder", por A. L. de Souza in *Microfísica do poder*, op. cit., pp.209-227 – N. da T.).
26 B. Poyet, *Mémoire sur la nécessité de transférer et reconstruire el'Hôtel-Dieu suivi d'un projet de translation de cet hôpital*, Paris, 1785.

desenhara uma interpretação para a reconstrução da Santa Casa de Misericórdia. Os trabalhos do seminário do *Collège de France* sobre a arquitetura hospitalar no final do século XVIII receberam duas edições, uma em Paris, em 1976, outra em Bruxelas, em 1979: *Les Machines à guérir*[27].

O segundo estudo coletivo dirigido por Foucault teve por objeto o *habitat* entre 1800 e 1850[28]. Foi conduzido por François Béguin, hoje historiador da paisagem e da arquitetura colonial[29]. A metodologia é a mesma que a precedente: no lugar de partir de uma história das formas da habitação ou da cidade, os pesquisadores inventariaram as práticas discursivas que circunscreveram e codificaram o *habitat* como objeto de intervenção administrativa e política entre 1800 e 1850 – a doença, o emprego, a domesticação de equipamentos como a água, a iluminação, a ventilação; e o desenvolvimento de uma crescente jurisdição sobre o espaço público em cuja intersecção se constrói o *habitat*. "É preciso primeiramente desfazer-se da pregnância da casa, desmineralizá-la, desconstruí-la", escreve F. Béguin.

Poder, saber, espaço

É a partir de *Vigiar e punir* (1975) e de sua rápida circulação internacional – traduzido rapidamente em cerca de vinte línguas – que as análises foucaultianas do espaço recebem uma visibilidade nova como lugar de uma dupla articulação do poder sobre

27 M. Foucault, B. Barret-Kriegel, A. Thalamy, F. Béguin, B. Fortier, *Les Machines à guérir*, op. cit.
28 J.-M. Alliaume; B. Barret-Kriegel; F. Beguin; D. Rancière; A. Thalamy, *Politiques de l'habitat 1800-1850*, Paris, Corda, 1977 (estudo realizado sob a direção de M. Foucault).
29 De F. Béguin, citemos principalmente: *Arabisances, décor architectural, trace urbainen Afrique du Nord 1830-1850*, Paris, Dunod, 1983 e *Paysages*, Paris, Flammarion, 1996.

o corpo do indivíduo e do saber ao poder. Seguem-se numerosos estudos sobre a arquitetura da vigilância, publicados na Itália e na Grã-Bretanha principalmente[30]. De modo mais geral, sociólogos e planificadores urbanos começam a referir-se a Foucault. A. Leaman escreveu em *Environment and Planning*[31] que a obra de Foucault é doravante importante para os urbanistas planificadores e arquitetos por sua análise das qualidades normativas das estruturas e das instituições. Sharon Zukin considera que a cidade está doravante incluída nas análises de uma economia do poder segundo o método desenvolvido em *Vigiar e punir*[32].

Esse é o contexto em que reaparecem as heterotopias, na escola de arquitetura de Veneza em dezembro de 1977, primeiro estudo sobre seu uso possível em uma história dos espaços, *Il dispositivo Foucault*[33] que reúne ensaios de M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot. A capa, como a de *Machines à guérir*, reproduz um plano de arquitetura panóptico para um hospital inglês. Os autores se referem essencialmente a *Vigiar e punir* e, exceto Teyssot, a uma reunião de textos de Foucault sobre o poder publicado neste mesmo ano pela editora Einaudi, *Microfisica del potere*[34]; a incidência política desta última coletânea

30 Ver, especialmente, *Hinterland*, primeiro ano, n. 3, maio-junho/1978, n. trilíngue intitulado *Segregazione e corpo sociale*, consagrado às arquiteturas de vigilância.
31 A. Leaman, in *Environment and Planning*, n. 11, 1979, pp. 1079-1082.
32 Sh. Zukin, "A decade of the new urban sociology", *Theory and Society*, 9, 1980, pp. 575-601.
33 M. Cacciari; F. Rella; M. Tafuri; G; Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Veneza, Cluva, 1977.
34 M. Foucaullt, *Microfisica del potere: interventi politici*, editado por Fontana e Pasquino, Turin, Einaudi, 1977, retomado e completado pelo movimento alternativo berlinense: *Dispositive der Macht*, Berlin, Merve, 1978. (A reunião dos textos que compõem a edição italiana acrescida de outros textos recebeu tradução brasileira de R. Machado e outros, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1979. Foi publicada também uma edição espanhola, com algumas alterações dos textos selecionados, trad. por J. Varela e F. Alvarez-Uría, Madri, La Piqueta, 1978. – N. da T.).

foi imediata, logo reforçada pela tradução de *Rhizome*, de Deleuze e Guattari[35], livros que se tornaram referências teórico-políticas do movimento chamado "Autonomie" (do político, subentenda-se) que incomodava a esquerda do PCI engajado na estratégia do compromisso histórico. É esta incidência política que os italianos batizaram de "l'effeto Foucault"[36] que é o alvo de *Il dispositivo Foucault*.

A introdução à coletânea escrita por F. Rella é perfeitamente explícita; desde logo, traveste as análises foucaultianas da pluralidade das relações de poder em uma metafísica "do poder", de um poder abstrato, imaterial, supostamente em toda parte e, portanto, politicamente em parte alguma: "A única história dos poderes é uma história dos espaços através dos quais o poder se mostra." E, apoiando-se no artigo de Teyssot como única fonte de conhecimento das heterotopias, prossegue: "O não lugar do poder situa-se no centro de uma infinidade de localizações heterotópicas."

A heterotopia torna-se então um "dado central" em Foucault, e a heterotopologia, a fenomenologia da dispersão anárquica do poder. A conclusão desta interpretação é previsível: "Não se combate mais o poder, doravante investido em uma miríade de localizações [ou dispositivos], mas a tirania das teorias globalizantes." Teorias que Rella explicita precisando em nota: "l'effeto Marx."[37]

Na verdade, Teyssot[38] não comenta a conferência de 1967,

35 G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome*, Paris, Minuit, 1976; *Rizoma*, Parma/Lucques, Pratiche, 1977.
36 Em italiano, no original (N. da T.).
37 Em italiano, no original (N. da T.).
38 G. Teyssot, "Eterotopia e storiadegli spazi", *Il dispositivo Foucault*, pp. 83-86 e "Heterotopies and the history of spaces", *Architecture and urbanism*, 121, 1980, pp. 79-100.

mas o uso taxinômico do prefácio de *As Palavras e as coisas*, aplicando-o a um projeto de hospital do século XVIII descrito pelo historiador J.-C. Perrot[39]. Seu plano distribui, como uma grade, em oito construções distintas, oito classes de pensionários tão heterogêneos quanto as categorias de animais da enciclopédia de Borges: a) os prisioneiros a pedido de suas famílias; b) os loucos, os prisioneiros por edito real; c) as crianças pobres e legítimas de dois a nove anos, os idosos, os mendigos, as prostitutas acometidas de doenças venéreas; d) as crianças bastardas de mais de nove anos; etc. É a incongruência do conteúdo que designa a arquitetura como heterotopia, e não o jogo de oposição ou de contestação, qualitativa ou simbólica, dos outros espaços que este último institui por sua função, sua forma, suas rupturas.

O uso da heterotopia feito por Teyssot de modo algum transcreve a inscrição profunda da espacialidade na totalidade da existência humana: a heterogeneidade e a descontinuidade dos tempos vividos, os limiares da vida, as crises biológicas (iniciação, puberdade, defloração), Éros e Tánatos. As espacializações da subjetividade sob todas as suas formas, da casa de tolerância à sauna, e não somente as grandes funções da carta de Atenas, receberam em todas as culturas uma inscrição específica no espaço, em espaços, que entretêm entre si não uma relação de divisão como interioridade/exterioridade, margem/centro, público/privado, mas um jogo formal de diferenciação e de reverberação, em suma, no registro da comunicação. Tanto Rella, que faz do

39 J.-C. Perrot, *Genèse d'une ville modern, Caen au XVIII siècle*, Paris, Mouton, 1975.

espaço foucaultiano o receptáculo neutro e contínuo das heterotopias do poder – concepção globalizante –, quanto Teyssot, que faz da heterotopia a articulação arquitetural das incongruências do mundo – concepção localista –, carecem, ambos, da terceira dimensão, aquela propriedade do espaço de se remeter a si mesmo na espessura de um jogo formal e simbólico de contestação e de reverberação, em uma fragmentação que não é segmentação, este "Thirding" que E. Soja assim teoriza no *Instituto de urbanismo de Los Angeles*, na UCLA: "the Thirding as othering."[40]

Essa primeira recepção das "heterotopias" pela escola de arquitetura de Veneza representada por *Il dispositivo Foucault* mostra a ambiguidade da noção de recepção: não se trata de uma compreensão exata nem de uma real instrumentalização, mas de uma reimplantação polissêmica e polêmica em uma rede de debates políticos, por um lado, e de um questionamento epistemológico, por outro.

Em julho de 1976, Foucault relembra pela primeira vez sua conferência de 1967 em uma entrevista sobre o panóptico de Bentham, publicada em 1977, mencionada, aliás, por Teyssot. Seria necessário "escrever toda uma história dos espaços que fosse ao mesmo tempo uma história dos poderes, desde as grandes estratégias da geopolítica até as pequenas táticas do *habitat*, da arquitetura institucional, da sala de aula ou da organização hospitalar, passando pelas implantações econômico-políticas. É surpreendente ver quanto o problema dos espaços levou tanto tempo

40 Ed. Soja, *Thidspace, Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*, Cambridge (Mass.), Blackell, 1996.

para aparecer como um problema histórico-político. Lembro-me que há cerca de dez anos, falei destes problemas de uma política dos espaços e de me terem respondido que era bastante reacionário insistir tanto sobre o espaço e que o tempo, o projeto, era a vida e o progresso..."[41]

Uma história foucaultiana dos espaços, mais precisamente, da espacialização do poder, mais precisamente ainda, da inscrição no espaço colonial – heterotópico – desse regime de poder particular que se desenvolve a partir do século XVIII e que Foucault designa de biopoder[42], a partir do qual os problemas de espaço tornam-se politicamente diferentes, é o projeto que, no começo dos anos oitenta, empreendem o antropólogo Paul Rabinow[43] e a historiadora do *habitat* americano, Gwendolyn Wright[44]. Nem eles, nem François Béguin conheciam a conferência de 1967.

Em uma entrevista que Rabinow e Wright fizeram com Foucault em 1982[45], publicada em *Skyline*[46], revista americana de arquitetura, o filósofo lembra suas obsessões pelo espaço e como "através destas obsessões cheguei ao que é fundamental para mim, as relações que são possíveis entre o poder e o saber...".

41 M.Foucault, J. Bentham, *L'oeil du pouvoir in Le Panoptique*, op.cit. (Veja-se em tradução brasileira de A. L. de Souza, "O olho do poder" in *Microfísica do poder*, op. cit.– N. da T.).
42 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, cap. V: "Droit de mort et pouvoir sur la vie" (Trad. bras. de M. T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, *A Vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1977 – N. da T.).
43 P. Rabinow, *Biopower in the French Colonies*, conferência interdisciplinar sobre Foucault: *Knowledge, Power, History*, Los Angeles, 29-31 de outubro/1981; *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1989.
44 G. Wright, *The Politics of Designs in the French Colonial Urbanism*, Chicago, University Press, 1991.
45 F. Béguin, *Arabisances*, op. cit.
46 M. Foucault, "Space, knowledge, power, entretien avec P. Rabinow", *Skyline*, março/1982, pp. 16-20; retomada em *Dits et Écrits*, t. IV, n. 340, pp. 270-285.

A arquitetura e o urbanismo não constituem, diz ele, um campo isolável: "Misturam-se com múltiplas práticas e discursos, mas o espaço é o lugar privilegiado de compreensão de como o poder opera."

Inversamente, ele bane da prática do arquiteto toda esperança utópica: "Os homens sonharam com máquinas libertadoras. Mas, por definição, não existem máquinas de liberdade. Jamais a estrutura das coisas tem competência para garantir a liberdade. Nada é funcionalmente libertador. A liberdade é o que se deve exercer, a garantia da liberdade é a liberdade."

Mestre, doravante, de um discurso político e epistemológico sobre o espaço, Foucault deixa então ressurgir seu antigo conceito de heterotopia: "Diga-se entre parênteses, lembro-me de ter sido convidado por um grupo de arquitetos, em 1966, para realizar um estudo do espaço; tratava-se do que, na época, chamei de 'heterotopias', espaços singulares que encontramos em alguns espaços sociais cujas funções são diferentes das dos outros, ou terminantemente opostas. Os arquitetos trabalhavam neste projeto e, no final do estudo, alguém tomou a palavra – um psicólogo sartreano – para me bombardear que o espaço era reacionário e capitalista, enquanto a história e o devir eram revolucionários. Àquela época este discurso absurdo de modo algum era inabitual. Hoje em dia, qualquer um se dobraria de rir ouvindo aquilo."

Não há como não se impressionar com esta longa anamnese em dois tempos: primeiro, em 1976, relativamente à objeção política feita em 1967, e em 1982 enfim, relativamente ao próprio conceito de heterotopia; em 1984 Foucault podia acolher favoravelmente a reutilização de sua conferência pelo IBA de Berlim.

Os dois organizadores da exposição, o alemão Johannes Gachnang e o italiano Marco de Michelis, conheciam esse texto em sua publicação de 1968, em *Architettura*[47]. Ele sintonizava estranhamente com a estratégia do IBA, tal como foi exposta por um de seus dois responsáveis, J.-P. Kleihues[48]: "executar a ideia de uma cidade por fragmentos", falar de arquitetura urbana sem traçar primeiramente um plano global de urbanismo; respeitar a variedade histórica e topográfica berlinense; pensar a composição da cidade por ilhotas e até confiar a diversos arquitetos a reconstrução das residências em uma mesma ilhota. E, por ocasião de uma reunificação eventual, justificar a conservação da arquitetura staliniana.

Sua tradução americana ocorreu em 1986, publicada primeiramente na revista interdisciplinar de Cornell, *Diacriticis*, depois na revista de arquitetura *Lotus*[49]. Inaugurava-se uma carreira nova para a interpretação qualitativa dos "espaços outros". Não se compreenderia esta carreira sem a simultaneidade da tradução dos volumes II e III de *História da sexualidade*[50], a partir dos quais Foucault torna-se uma referência para aquilo que os americanos denominam "políticas da identidade". Movimentos feministas, movimento gay, grupos étnicos, constituem a nova

47 Informação obtida com eles e concedida por Françoise Joly.

48 J.-P. Kleihues, "À propos de la ville européenne", entrevista com M. Bourdeau, AMCS, outubro/1984, pp. 95-99.

49 M. Foucault, "Of other spaces", *Diacriticis*, 16, n. 1, 1986, pp. 22-27 e *Lotus international*, 1986.

50 M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984; *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984; trad. *The Use of Pleasure*, Harmondsworth, Penguin, 1985; *The Care of the Self*, Harmondsworth, Penguin, 1986. (Trad. bras. de M. T. da C. Albuquerque, *O Uso dos prazeres* e *O Cuidado de si*, Rio de Janeiro, Graal, 1984 e 1985 – N. da T.).

rede de inscrição e a nova avaliação das heterotopias. A história dos modos de subjetivação realizada por Foucault atravessa textos como *The spaces that diferences make*, do urbanista Ed. Soja[51], *Gendered Spaces*, da feminista Daphne Spain[52], *The New Cultural Politics of Difference*, de Cornel West[53], ou *Geographical Imaginations*, do geógrafo Derek Gregory[54].

Lugar de emergência da heterotopia, a análise literária dela se apropria com Brian McHale, Michel de Certeau[55], a análise fílmica com Giuliana Bruno[56]. Foucault torna-se passagem obrigatória para toda análise do espaço, constata Soja.

O mesmo se passa com as artes plásticas. Apresentando as obras do artista plástico cubano Felix Gonzalez-Torres, Nancy Spector descreve uma experiência de "ambiente heterotópico" realizada em Manhattan[57]. Em vinte e quatro painéis de anúncio publicitário das instalações urbanas de Manhattan, Gonzalez-Torres afixou o contraespaço constituído por imensa foto em preto e branco da intimidade de uma cama exposta. Desnudamento absoluto de um puro roçar de lençóis, leve traçado de duas cabeças no vão entre os dois travesseiros, onde cada qual pode projetar ou a interrupção do sono ou o amor consumado, ou mais

51 Ed. Soja, "The spaces that diferences make" in M. Keith e S. Pile, *Place and the Politics of identity*, Nova Iorque, Routledge, 1993, pp. 183-205.
52 D. Spain, *Gendered Spaces*, Chapel Hill, University of Carolina Press, 1992.
53 C.West, *The New Cultural Politics of Difference: Out There. The Dilemma of the Black Intellectual*, Ferguson, 1994.
54 D. Gregory, *Geographical Imaginations*, citado in Ed. Soja, *Thirdspace*, Cambridge, Blackwell, 1994.
55 B. McHale, *Post Modernist Fiction*, Nova Iorque, Routledge, 1988; M. de Certeau, *Heterologies: Discourse of the Other*, Manchester, Manchester University Press, 1986.
56 G. Bruno, "Bodily Architectures", *Assemblages*, 19 dezembro/1992.
57 N. Spector, *Felix Gonzalez-Torres*, The Solomon R. Guggenheim Museum, Nova Iorque, 1995.

radicalmente, a advertência do artista: uma decisão de 1986 da Corte suprema autoriza doravante a justiça, em todo Estado em que a sodomia é ainda um crime, a persegui-la mesmo quando consentida entre adultos; em suma, a intimidade do espaço privado da cama acaba de entrar no espaço público. Esta articulação entre o público e o privado poderia criar, segundo Spector, uma história mais silenciosa: a marca vazia do companheiro do artista morto de aids.

Maravilhosa intuição, no começo da conferência radiofônica de Foucault em 1966, daquela passagem inexistente na conferência para os arquitetos em 1967, em que o filósofo evocava como primeira figura da heterotopia a cama dos pais, que as crianças gostam de invadir com um prazer de transgressão e de sonho das origens. Não poderíamos concluir que aqui, a longa série de reinscrições do texto em múltiplas redes e estratégias, que a longa série de transformações da figura social de seu autor encontram neste instante de sua trajetória a mais completa forma de recepção[58]? Foucault não declarara, tantas vezes, que almejava menos leitores que *utilizadores*[59]?

nunca houve na casa uma cisão publico privado, o publico sempre esteve presente...a sociedade sempre esteve presente.

58 Ed. Soja, "Heterotopies: remembrance of other spaces in the citadel LA", *Strategies, a journal of theory, culture and politics*, 3, 1990, pp. 1-39; *Post metropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Londres, Blackwell, 2000.
59 Em 2001, uma associação cultural italiana denominada *Eterotopia* publicou uma releitura de textos de Foucault sobre o espaço sob o título *Spezialtri*.